

# Mito y ética: una lectura del pensamiento mítico de los Uitoto y Muinane\*

Franklin Giovanni Púa Mora\*\*

## Resumen

El propósito de este artículo es estudiar la relación entre mito y ética a la luz de una pesquisa hecha sobre la mitología Uitoto-Muinane, una de las más importantes de la región amazónica. El núcleo de reflexión en este punto está dado en términos de que en el pensamiento de esta cultura ancestral, se puede encontrar una preocupación ética importante manifestada en una normatividad presente en su forma de pensamiento permeada por el mito. Para fundamentar dicha idea se indaga acerca del poder fundamentador de la palabra, que se precisa para la alianza como medio para racionalizar las oposiciones, esto es palpable en lo que se refiere a la confrontación dialéctica entre hombres y animales. Emerge entonces la figura mítica del «dueño» como la representación de la fuerza que lleva consigo cada especie. Tenemos entonces que el intercambio con

\* Artículo adscrito al área de Pensamiento Amerindio de la línea de investigación sobre Filosofía Latinoamericana. Facultad de Filosofía Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá.

\*\* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Pensamiento Filosófico Latinoamericano por la Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Cuba. Docente y coordinador de Investigaciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Realizador del programa Voces Milenarias de la Emisora de la Universidad Nacional U.N. Radio. Contacto: franklinpua@gmail.com

los «dueños» es un punto importante dentro de lo que hemos venido a llamar «ética amerindia». Adicional a esto y como aporte teórico al respecto se han logrado identificar tres elementos básicos en lo referido al mito en su faceta normativa: exceso, castigo y equilibrio. Todo lo anterior muestra una concepción antropológica muy interesante; el hombre, lejos de ser esencial y dogmáticamente superior a su entorno, se considera como parte de un conjunto cósmico en donde todos los elementos, mediante sus acciones, conservan la tendencia hacia una relación de equilibrio dinámico.

### **Palabras clave**

Mito, ética, indígenas Uitoto y Muinane, pensamiento amerindio, ética amerindia.

## **Myth and Ethics: An Interpretation of the Mythical Thought of the Uitoto and Muinane**

---

### **Abstract**

---

The intention of this article is to study the relationship between myth and ethics as a result of a research in Uitoto-Muinane mythology, one of most important mythologies of the Amazonian region. The nucleus of this reflection is the ethical preoccupation in the thought of this ancestral culture shown in its normativity permeated by the myth. The underlying power of the word is investigated, from the understanding that this power is needed for the covenant or alliance as a means to rationalize oppositions, mainly in the dialectic confrontation between men and animals. Given that the the "Owner" is the mythical representation of the force of each species, the interchange with the "Owners" is an important point of the so called "Amerindian Ethics". In addition and as a theoretical contribution, three basic elements are identified in reference to myth in its normative aspect:

excess, punishment and equilibrium. The research shows a very interesting anthropological conception: man, far from being essentially and dogmatically superior to his surroundings, considers himself part of a cosmic ensemble where all the elements, through his actions, conserve the tendency towards a relation of dynamic equilibrium.

### Keywords

Myth, Ethics, Uitoto and Muinane natives, Amerindian Thought, Amerindian Ethics.

«El Padre sentado entre el Silencio  
 Maduraba silencios.  
 Aún no se inventaba el trueno  
 Ni el murmullo del viento entre las hojas [...]  
 ¿Con quién podría hablar un dios?  
 Entonces vio su sombra.  
 Estaba allí sentada.  
 Se inventó la palabra y el eco respondió  
 (El eco que es la sombra del sonido).  
 –Ya tengo compañero–  
 Dijo el Padre».  
 [...]  
 ("La sombra del dios"<sup>1</sup>)

## 1. Los pueblos Uitoto y Muinane

Dentro de la enorme belleza y diversidad biológica presentes en la Amazonia colombiana, se resalta, con igual esplendor y brillo, la extensa potencialidad humanística y cultural representada en los pueblos que habitan el impactante «pulmón del mundo».

Por lo tanto, la región amazónica significa no sólo una importante reserva natural de la biosfera del planeta, sino también, un depósito invaluable de tradiciones, costumbres, sistemas de representaciones, visiones del mundo, en fin, de las manifestaciones que hacen de los individuos aquello que realmente son, esto es, seres humanos.

1 Fernando Urbina Rangel, *Poemas: Antología* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003), 61.

Dentro de la numerosa gama de etnias presentes en dicho territorio, queremos resaltar al pueblo Uitoto<sup>2</sup>, cuyo pensamiento expresado mediante sus grandes sabedores y forma de vida en general, es muestra y efecto de una importante raigambre de saber manifestada en el lenguaje del pensamiento mítico.

El término «Uitoto» proviene al parecer de la voz «Itoto» de origen caribe, la cual era utilizada para nombrar grupos rivales, su significación más literal estaría dada por las expresiones «esclavo» o «enemigo», y eso eran para antiguos grupos de filiación caribe, los cuales en sus grandes luchas capturaban a los antepasados de los Uitoto actuales, canjeándolos con los conquistadores.

Varios estudiosos han preferido utilizar el término «Murui-Muinane» para nombrar al grupo en cuestión, pero se debe tener en cuenta que los Muinane son un pueblo diferenciado y perteneciente a otra familia lingüística que no es la Uitoto y se denomina Muinane-bora.

El apelativo Murui-Muinane guarda relación con la distinción geográfica oriente-occidente; esto tiene su explicación ya que en tiempos pasados, cuando un clan de esta etnia llamaba a un «baile», los visitantes que provenían de «arriba» –cabeceras de los ríos– se denominaban Murui, mientras que los de «abajo» –recorrido inferior del río– eran los Muina o Muinani; esto, teniendo en cuenta que en el Amazonas los ríos corren de occidente a oriente.

### 1.1 Ubicación geográfica y población

Las personas pertenecientes a los linajes Uitoto habitan la región del bajo Caquetá-Putumayo; dicho territorio está comprendido entre estos ríos, delimitándose al occidente por el río Caguán –afluente del Caquetá– y el Cauayá, –que desemboca en el Putumayo– y al

2 Se prefiere la utilización del término "Uitoto" en este trabajo, frente a "Huitoto" o "Witoto", por ser el aceptado por los estudiosos del área.

oriente por el Brasil. Esta franja se encuentra en su mayoría dentro del departamento del Amazonas colombiano.

Los Muinane –más correctamente muinani<sup>3</sup>: gente de muina– han habitado tradicionalmente las sabanas del río Cahuinari, aunque también se han dispersado debido sobre todo a la intervención nefasta de los caucheros desde principios de siglo.

La población que propiamente se puede considerar Uitoto bordea las 6200 personas; los Muinane son un grupo mucho más pequeño calculándose en algo más de 500 sus integrantes, sin dejar de lado los lazos con otros grupos relacionados: Ocaina, Nonuya, Andoque, Bora, Miraña<sup>4</sup>.

Es conveniente anotar también que la familia lingüística «Uitoto» comprende cuatro dialectos básicos: búa, mika, minika y nipode; los Muinane, como ya se dijo, pertenecen a la familia lingüística Muinane-bora.

El intercambio cultural milenario y la proximidad ancestral de Uitotos y Muinanes hacen que los tomemos como una unidad de estudio en el presente texto.

## 1.2 Rasgos generales

El sistema económico de estos pueblos está basado en dos fuentes alimentarias: el binomio caza-pesca y la agricultura de roza y quema.

La diversidad del medio en el que se desenvuelven estos pueblos se refleja en sus actividades generales y su dieta; son variados los productos que se obtienen de la tierra –ñame, maní, frutas, ají, etc.– pero sobresalen tres por su destacadísimo papel dentro de la vida de estas gentes, ellos son el tabaco, la yuca y la coca.

3 Inexistente en castellano, la vocal i corresponde a una i nasal.

4 Proyecto de fortalecimiento del Sistema de Información Etnias de Colombia (SIEC) y asesoría legal a indígenas víctimas de violaciones de Derechos Humanos. [www.etniasdecolombia.org/indigenas/Uitoto/](http://www.etniasdecolombia.org/indigenas/Uitoto/).

El tabaco es la base de preparación para el *ambil* –producto en forma semilíquida– el cual es un importante elemento de cohesión entre los individuos de un linaje, su consumo se da dentro de un ambiente de solidaridad y uniformidad de deseos entre los consumidores. En la mítica Uitoto y Muinane es frecuente la utilización del *ambil* por parte de los personajes culturales con miras a encontrar la solución a las dificultades que se les presentan.

La yuca es el alimento paradigmático, de allí se sacan varios subproductos entre los que sobresalen el *casabe*, especie de torta, alimento primordial en la dieta de estos pueblos; es de recordar que la yuca manifiesta de alguna manera el papel femenino dentro de la vida del grupo; la mujer, al transformar los alimentos y cuidar los niños, se concibe como la base firme de la cotidianidad, sobre la cual reposa el hombre para iniciar su despliegue de saber en el ámbito del *mambeadero* o espacio ritual.

La coca es la posibilitadora de la palabra; diariamente en el *mambeadero* –donde se *mambea* o engulle el producto convenientemente preparado luego de ser tostado, pilado y cernido– el sabedor ejecuta el ritual cotidiano en donde emerge la palabra unificadora bajo el dominio ilímite de la noche y la protección segura de la *maloca* o casa comunal. Allí se escucha la tradición, la palabra fuerte o *rafue*, que se convertirá en praxis en el día, durante el trabajo laborioso.

De otro lado, el baile se presenta como el lugar propicio para demostrar la sabiduría propia. El dueño de la *maloca* es, por lo general, también «dueño de fiestas», eventos especiales que se enmarcan dentro del ciclo ritual de conocimiento de los sabedores. Ellos, al llamar a un baile deben estar seguros de conocer todo lo concerniente a él, sus íconos, y sobre todo su palabra –*rafue*– tradicional que han heredado de sus mayores.

El baile es una confrontación de conocimientos, los invitados, además de presentes llevan adivinanzas acerca del tema específico del ritual, las cuales deben ser desentrañadas por el sabedor, so riesgo de mostrar

debilidad y falta de conocimiento, lo que acarrearía el encuentro de un punto de mira para la entrada de elementos negativos que desintegrarían al grupo y propiciarían las enfermedades y la envidia a su interior.

La maloca es mucho más que un simple lugar de vivienda, se constituye en el «eje de la vida ceremonial y ritual»<sup>5</sup>, es el «lugar de todos los encuentros»<sup>6</sup>. Al construir una nueva maloca se recurre al sabedor, pues esta tarea representa a escala el movimiento cosmogónico que dio origen a lo existente.

La maloca simboliza el cuerpo de la Madre primigenia, de cuya fuerza se gestó el Padre y finalmente el Hijo, el demiurgo que mediante la palabra va creando al mundo y lo va poniendo en obra, de la misma manera que el sabedor pone en práctica el conocimiento milenario colocándolo en acciones que mantengan la fortaleza del grupo basada en la tradición ancestral, este es el poder de la palabra mítica.

## 2. La mitología Uitoto y Muinane

Enmarcada dentro del formidable conjunto de la mitología amazónica, se presenta la mitología Uitoto y Muinane como una rica fuente de estudio digna de la comunidad que la sustenta mediante sus grandes sabedores, –los cuales, desafortunadamente cada vez son menos– que preservan su tradición como parte fundamental de la vida individual, familiar y grupal, además de ser una defensa ante los avatares de la existencia.

Al inicio del interesante relato de Juvenal Flaviano Castilla indígena hablante del dialecto búe, se puede encontrar lo siguiente: “Para andar bien llevo una fe: respeto de las tradiciones. Estas tradiciones me las dejó mi papá. Como una sabiduría que él me dejó; con eso ando por librarme de todo mal, de todo peligro”<sup>7</sup>.

5 Roberto Pineda Camacho, “Witoto”, en *Introducción a la Colombia Amerindia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1987), 158.

6 Fernando Urbina Rangel, *Amazonia: naturaleza y cultura* (Bogotá: Banco de Occidente, 1986), 178.

7 Fernando Urbina Rangel, “Notas sobre un relato de curanderismo de la Gente de Murui”, en *Boletín del Instituto de Antropología (Medellín)*, Vol. 6, N.º 21, (1987): 162.

El mito es la *palabra de antigua*, la palabra que habla del origen, que narra las historias de los héroes primordiales, de los personajes que van imprimiendo al mundo un orden o cosmos que lo sacan del caos en el que se hallaba antes de todo lo existente.

Pero el mito, a pesar de referirnos aquello que ocurre en un tiempo primordial, lejano –Mircea Eliade diría in *illo tempore*– es copresente, actualizable al aquí y al ahora mediante la palabra enerrada en la tradición milenaria y en el camino sobrecogedor del rito<sup>8</sup>.

En Occidente, la sociedad triunfante ha mirado con desprecio a otras formas de saber diferentes a las de su racionalidad misma que, a pesar de que prodiga importantes avances para el vivir, corta a otros ámbitos de la experiencia humana, sin percatarse del aporte que se puede obtener por otras vías de acceso al saber que no son necesariamente las suyas; es la idea de la *praecisio mundi* heredada del positivismo que menciona el filósofo alemán Wolfgang Janke<sup>9</sup>, en contraposición a la *praecultio mundi* de la palabra originaria y profunda, enarbolada entre otros por los románticos del XIX. Además: ¿qué mejor prueba para una cosmovisión que el choque con otras, lo que le obliga a mirar críticamente sus propias bases?

La sistematización hecha de los elementos de la realidad por parte del pensamiento occidental es una muy buena y efectiva organización de ideas, pero en ocasiones olvida esferas humanas que hacen más llevadero el existir en el mundo, pues aleja a lo religioso de la vida cotidiana, hace a un lado el mito por estar «plagado de contradicciones», aborda a lo poético como la creación aislada de individuos alejados de la vivencia corriente, restringe lo artístico a las cuatro paredes de una galería o un auditorio musical ¿por qué no auscultar en otras maneras de ver el mundo la forma de acercar las creaciones humanas a los sujetos que las gestan? O, en otros términos, pero con el mismo espíritu: ¿cómo buscar elementos que permitan pasar de una *praecisio* a una *praecultio mundi*?

8 Cf. Mircea Eliade, *Mito y realidad* (Barcelona: Editorial Labor, 1992).

9 Cf. Wolfgang Janke, *Post-ontología* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1998).



El pensamiento amerindio en general se halla inmerso dentro de una enorme riqueza propia que nos permite encontrar, al estudiar un poco, importantes elementos cargados de saber, incluso de los elementos que permiten el debate de ciertas cuestiones de las que hemos denominado «filosóficas». Este artículo no pretende profundizar en metafísica o teoría del conocimiento, a pesar de que el saber –y sobre todo el amerindio– es un todo consistente, nuestro interés está centrado en la ética, veamos qué podemos encontrar al respecto en el caso de la mitología Uitoto y Muinane.

### 3. La ética dentro de la mitología Uitoto y Muinane

En este momento, nos disponemos a indagar en el corpus mítico Uitoto y Muinane con miras al encuentro y abordaje de elementos éticos allí presentes; este interés no está muy lejos del presentado por el antropólogo Paul Radin en lo que respecta a los winnébago de América del Norte<sup>10</sup>, pues se pretende mostrar que lejos de ser el pensamiento amerindio una inconsistencia por excelencia, se puede ver allí una formulación normativa en lo que se refiere a las relaciones entre los humanos y el cuidado del entorno natural tomadas estas dos esferas como un conjunto integral y consistente.

Se han consultado dos fuentes básicas: la excelente versión de la recopilación de mitos, cantos y tradiciones de los Uitoto hecha por Konrad Theodor Preuss a principios del siglo XX y cuya versión uitoto-español fue publicada por la Universidad Nacional de Colombia en la última década del siglo pasado<sup>11</sup> y, de otra parte, los relatos míticos recogidos por el profesor Fernando Urbina Rangel en el Núcleo de Estudios Uitoto y Muinane de la Universidad Nacional<sup>12</sup>.

10 Cf. Paul Radin, *El hombre primitivo como filósofo* (Buenos Aires: Eudeba, 1964).

11 Konrad Theodor Preuss, *Religión y mitología de los Uitotos*. Dos volúmenes (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colcultura, COA, 1994).

12 El núcleo de estudios es la base de las lecturas sobre pensamiento amerindio, base de los cursos de pensamiento indígena dictados en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia entre 2004 y 2006.

### 3.1 La palabra como fundamento

La palabra ha sido una inquietud constante desde tiempos antiguos para aquellos que reflexionan sobre las potencialidades humanas, es de recordar cómo Platón presenta el importante debate sobre la relación entre el nombre y la esencia en su magistral diálogo *El Crátilo*<sup>13</sup>.

Este apasionante tema adquiere un cariz trascendental en lo que a las comunidades amerindias se refiere, es de anotar cómo, en la que puede ser una de las cosmogonías indígenas más conocidas, la presentada por el Popol Wuj, el origen de lo existente guarda estrecha relación con la palabra y la consulta entre las deidades formadoras:

Solamente estaba el Señor y Creador, K`ucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo, porque está en él y en él reside. Vino su palabra acompañada de los Señores Tepew y K`ucumatz y, confiriendo, consultando y teniendo consejo entre sí en medio de aquella oscuridad, se crearon todas las criaturas<sup>14</sup>.

Entre los pueblos Uitoto y Muinane tal relación se mantiene; en la palabra, además de la esencia, se puede encontrar "origen", esto alude de alguna manera a su función, pues la palabra actualiza y retrotrae a lo ausente haciéndolo presente.

En el mito cosmogónico recopilado por Preuss, se muestra cómo Rafuema –dueño de la palabra– buscó dentro de sí mismo y dio origen a la existencia de los Uitotos:

...y entonces creó la historia de nuestra existencia y los preceptos para nuestra vida sobre la tierra<sup>15</sup>.

De allí se formaron la selva, los árboles y la palma de cananguche, luego se crearon los animales, los micos churucos, los tentes, etc.

La cuestión se evidencia aún más en otro relato mítico de los Uitotos y Muinanes, el mito de Añiraima –el hijo– en donde se muestra cómo el Padre mediante la palabra enseña al Hijo, quien al recibir

13 Platón, *Crátilo*. Trad. de J. Zaranka (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1983).

14 *Popol Wuj, antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*. Versión de Albertina Saravia (México: Editorial Porrúa, 1984), 6.

15 Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 21.

esa tradición obtendrá el poder para originar el mundo, para hacer obra todo lo nombrado, ya que es esa la palabra verdadera –*rafue*– la que se pone en práctica. Para el Hijo no es fácil recibir la voz del Padre, entonces éste le dice:

Nada es imposible, todo lo que quiera hacer uno lo hace, ¿por qué lo digo?, porque usted únicamente es la guía y yo soy la palabra. Para el hombre no es trabajoso queriéndolo hacer; lo hace y yo estaré con usted<sup>16</sup>.

Pero el Hijo se desespera, los malos espíritus le aconsejan con intención perversa, al no ver las cosas que se nombran se impacienta y cree ya saber más que el Padre; entonces éste último lo abandona a su suerte propiciando su enfermedad. Es ahí cuando entra en juego la Madre, el ser primigenio, la engendradora, anterior al Padre, la cual le reclama por el abandono del Hijo:

Por mí tú vives. Un hombre no es capaz de vivir solo, pero yo soy la que te ha alimentado y tú no podrías vivir, ni tendrías conocimiento ni sabiduría. Yo te enseñé para que tú enseñaras al Hijo y tú lo has negado. Son cosas que jamás se borrarán en el mundo<sup>17</sup>.

De esta manera, Añiraima se recupera y fortalece para emprender su tarea de demiurgo hacedor; su instrumento es la palabra manifestada, la cual al palpase va a constituir el mundo.

Estos hechos, preservados por la *palabra de antigua*-mito- se hacen presentes en la noche, en el ámbito comunal del mambeadero, lugar sagrado de la maloca, donde los hombres se reúnen bajo el manto de la sabiduría del dueño de la maloca que oficia como dueño de las palabras; allí se cuenta el relato perteneciente a la tradición y se dan las instrucciones que serán ejecutadas en el día; pues es preciso tener en cuenta que sólo la palabra que se palpa en la praxis es verdadera y fuerte, de lo contrario, la palabra incompleta o no puesta en hechos es negativa –*iigai*– fallida, no concretada<sup>18</sup>.

16 Fernando Urbina Rangel, *Lectura sobre pensamiento amerindio N.º 20: El Mito de Añiraima* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004), 16.

17 *Ibid.*, 18.

18 Acerca del ritual del mambeadero ver: Fernando Urbina Rangel, *Las hojas del poder* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992), 29 y ss.

En la actualidad, la pregunta por el lenguaje es fundamental; la preocupación de la filosofía de hoy en torno al lenguaje marca la contemporaneidad del hecho filosófico. No sólo por el trabajo de muchos pensadores anglosajones de la escuela analítica, sino también –algo importante– por el realce que se hace de un sujeto que se interrelaciona con los demás mediante su capacidad como interlocutor.

Victoria Camps<sup>19</sup> nos recuerda que escuelas con un eco visiblemente moderno, como las representadas por Rawls y la ética comunicativa, proponen para sus desarrollos la idea ya no de un sujeto trascendental sino, más bien, la confluencia de sujetos mediados por el lenguaje. Es a estos sujetos, con su diversidad y problemática inherente, a los que debemos tener en cuenta para poder brindar un aporte en lo que se refiere a las importantes inquietudes referidas a la ética en nuestros días.

Pues bien, en el pensamiento amerindio la palabra posee una fuerza primordial, es indudable la importancia que acarrea ella para la concepción ética de los individuos que conforman dichas comunidades aborígenes; los cuales se encuentran en la palabra «fuerte» la base firme para la vida diaria, propiciando una actitud de diálogo ante los «oponentes» naturales, como veremos adelante.

### 3.2 El sabedor y la alianza

Siguiendo las ideas del antropólogo Paul Radin, nos percatamos de que es en un tipo determinado de individuos en donde recaen los elementos más importantes y profundos de una cultura determinada<sup>20</sup>; para nuestro caso ellos serían los sabedores, los cuales poseen responsabilidades múltiples, pues generalmente son dueños

19 Cf. Victoria Camps, "Presentación", en *Concepciones de la ética. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* N.º 2. (Madrid: Editorial Trotta, 1992).

20 Los "dueños" de lo teórico, que hacen posible la experiencia del mundo a través del saber acumulado y recreado constantemente hacia la comunidad.

de maloca y dueños de la palabra; ellos, a lo largo de su vivir hacen una «carrera» ritual representada en los bailes<sup>21</sup>.

Un abuelo sabedor –la edad es sinónimo de madurez, de conocimiento– convoca a los distintos bailes rituales; allí es donde demuestra su sabiduría y cuaja su concepción del mundo y muchas de sus ideas acerca de la tradición fundante.

El sabedor en el ritual diario –mambeo– enfrenta las dificultades cotidianas y da su consejo, esta función es de vital importancia, pues en esta figura se concentra el manejo encaminado a la solución de las dificultades vitales; es preciso anotar que para el hombre amerindio –situación compartida con el occidental– la vida no se presenta como un reposado entronque de situaciones sencillas, al contrario, al no estar encaminados marcadamente hacia un sendero que podríamos denominar más «parmenideo», se percatan de una manera más clara del choque de opuestos y la confluencia de fuerzas –en un sentido más heraclíteo– que se dan en lo referente a los fenómenos propiamente humanos y a los relacionados con el entorno, aspectos que guardan una estrecha relación entre sí.

El sabedor es, además, defensor de la comunidad a la cual sostiene con su conocimiento, debe salvaguardar al grupo de la intervención de las fuerzas negativas y de las palabras no concretadas (igai).

Posee también este personaje la preparación para aprovechar el descuido de un oponente y lanzar una maldición, cuando este aspecto se presenta en él se le llama Aima (hechicero).

Una de las maneras más frecuentes para el manejo de este juego de relaciones entre el hombre y su entorno es la alianza. En los mitos se da cuenta de cómo el ser humano posee opositores en cuanto a la especie y en cuanto al grupo. Así tenemos que dentro de la mítica Uitoto y Muinane se encuentran diversos pasajes en

21    Acerca de la carrera ritual del sabedor, ver: Fernando Urbina Rangel, *Las hojas del poder*, op. cit., 15-28.

donde un héroe o jefe grupal llama a otros a «lamer ambil», lo cual acarrea, como ya se dijo antes, un sentido de solidaridad y de unificación de objetivos.

En el mito del árbol de la abundancia –Moniya Amena– versión recogida por Preuss<sup>22</sup>, se ve cómo se reúnen los jefes de todas las tribus para decidir la tumba del árbol, allí llega incluso Meni, el padre creador de los blancos que, posteriormente, al robar el hacha con la que se derriba a Moniya Amena, ocasiona un diluvio destructor. La importancia del acontecimiento requería de la presencia de los líderes y de su consejo.

Es conveniente reconocer, entonces, una actitud abierta hacia la búsqueda de soluciones a los problemas latentes; se advierte una propensión al diálogo y la alianza.

Dicha actitud la podemos encontrar en los filósofos más connotados de nuestros días, pues la necesidad del diálogo y el objetivo del consenso, son una importante vía para el logro de una normatividad moral fuerte, que ofrezca una luz a los problemas éticos en medio de la diversidad de enfoques y propuestas<sup>23</sup>.

### 3.3 El animal y el hombre

Es preciso recordar que para los pueblos Uitoto y Muinane la caza y la pesca son actividades de importancia, esto, unido a la riqueza inherente de su cosmovisión integral, donde, lejos de ser organizaciones separadas, las distintas especies componen un conjunto que trasciende en su autocorrespondencia a las partes aisladas. Todo lo anterior se ejemplifica en la muy importante relación entre el animal y el hombre.

22 Konrad Theodor Preuss, *op.cit.*, 27-86.

23 El profesor Luis José González Álvarez en la apertura del VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana hizo una interesante descripción de las tendencias actuales de la ética. A las mencionadas allí habría que añadir de manera más reciente el neopragmatismo de Richard Rorty y los referentes éticos de la llamada Filosofía de la Biología. Cf: Luis José González Álvarez, "Nuevas perspectivas para la ética", en *Ética en América Latina. VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana* (Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1981), 16-17.

Así como existe una necesidad dialéctica del otro para la autocrítica, podemos mencionar, ahora, que dentro de este contexto el animal sería el opositor dialéctico del ser humano. Esto, en el pensamiento mítico en cuestión, se presenta de una manera clara. En la constante pugna por la supervivencia, hombre y animal se interrelacionan mutuamente chocando de manera continua.

Es de resaltar el papel de una especie como la del jaguar en esta relación. La figura del felino predador es de una fuerza considerable dentro del corpus mítico que nos ocupa, lo que se desarrolla en varios relatos.

El mito de Jikoéríma, por ejemplo, muestra la rivalidad entre las dos especies antagónicas. El relato refiere que Magieza al quedar embarazada de su hermano –sin intención por parte de éste– es abandonada por su familia, desesperada, sale en busca de su rastro, desviándose finalmente hasta la maloca de los jaguares; allí, a pesar del intento infructuoso de la madre de estos por esconderla, es devorada por Uikiegi –jaguar– y sus hermanos.

La madre de los jaguares logra salvar a la criatura de Magieza al untarle una sustancia amarga en el cuerpo, lo que evita que los jaguares lo devoren; así crece Jikoéríma, ayudando a su benefactora en los oficios cotidianos y haciéndole compañía mientras que sus hijos salen de cacería ejecutando terribles faenas.

Un día en que Jikoéríma está en el bañadero por la madrugada, provoca la furia de la anciana Jiinigi, la cual le gritó:

¿Quién es el que interrumpe mi sueño, cuando aún es hora de dormir? Hace ya algún tiempo la Gente Jikonima, los jaguares devoraron a tu madre. ¡Pobre de ti!, los jaguares la devoraron y luego la madre de los jaguares te lavó a tí que estabas en el vientre. Y así perturbas mi sueño cuando aún es hora de dormir<sup>24</sup>.

De esta manera se supo el secreto. Jikoéríma preparó su venganza con la ayuda de las pirañas y de los temibles seres acuáticos. De esta manera acabó con los jaguares.

Se ve, entonces, cómo el gran predador se erige en símbolo importante de oposición a lo propiamente humano.

De otra parte, un segundo aspecto es importante de ser resaltado en lo que se refiere a la relación animal-hombre dentro del marco de este estudio; esto es, la diferenciación no extrapolada entre uno y otro.

Conviene recordar la formulación de la llamada "ecosofía makuna"<sup>25</sup>. Se encuentra entre humano y animal una diferencia externa mas no esencial, pues, los animales son como «gente» vestida con otras pieles. Es una visión transformacional pues al mudar de "vestido" no se cambia la esencia sino la apariencia de los seres del cosmos. Adicional a esto es una visión perspectiva. Dependiendo del punto de vista se generan distintas posturas ante la realidad, ideas interesantes que divergen del antropocentrismo moderno occidental, cuestionado por el pensamiento ambiental en la actualidad.

En muchos debates éticos contemporáneos se presentan, alrededor de temáticas concretas, este tipo de ideas; así ocurre con la ideología que en términos más o menos específicos se manifiesta como "animalista" y que plantea fuertes debates sobre el trato, explotación y subvaloración de las especies animales a nombre de la superioridad de lo humano. Además, desde el ámbito mucho más académico, la interesante discusión sobre el tema por parte de las escuelas como el neoutilitarismo al respecto<sup>26</sup>.

En la mitología Uitoto y Muinane podemos encontrar lo que llamamos «diferenciación no radical» entre humanos y animales.

En el mito de la creación recogido por Preuss, luego que Rafue-ma –dueño de la palabra– formó el mundo y creó la selva, los árboles y la palma de cananguche –de donde se saca la chicha, bebida no fermentada– para tener algo que beber, se procede a engendrar a los animales; aparecen entonces los micos, los tucanes, los tentes, las guaras, las dantas, etc. Acto seguido la avispa cortó la cola de los hombres y:

25 Cf. Kaj Arhem, "Ecosofía Makuna", en *La selva humanizada* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Fondo Editorial CEREC, 1990).

26 Cf. Peter Singer, *Liberación animal* (Madrid: Ed. Trotta, 1999).



Finalmente se cansó de tanto cortar y a partir de ese momento los hombres que aún tenían cola se transformaron en micos churucos<sup>27</sup>.

Esta idea no se encuentra lejos del relato Quiché del Popol Wuj, en donde, luego de la destrucción de la raza de los hombres de madera por el diluvio oscuro, las únicas señales que quedaron de ellos fueron los micos que vagan por los montes, atribuyéndose a este origen mítico que los monos se parezcan tanto a los humanos.

Con base en esto, afirmamos la «diferenciación no radical» entre hombres y animales; idea más explícita en la "ecosofía makuna", pero indudablemente presente en el corpus mítico que se está abordando.

Ahora, mediante este análisis es posible percibir una visión del mundo en la cual se aprecia una racionalidad de la actividad económica referida a la caza y la pesca como elementos de la subsistencia, en contraste con la explotación irracional del entorno tal y como se presenta cuando el animal deja de verse como un oponente natural y se convierte en una ficha más del juego del consumismo.

### 3.4 El intercambio con los dueños

La ecosofía makuna advierte la manera como el chamán cumple el papel de mediador, pues ofrece comida-espíritu al dueño de la maloca de los animales y éste, retribuye con comida-presa que será buscada por los cazadores de la comunidad a la que representa. De manera análoga, en el Vaupés colombiano, según el recordado antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, se puede teorizar sobre aspectos similares a través del estudio del arte rupestre que se encuentra en dicha región. Sobre este punto, en su artículo publicado al respecto<sup>28</sup>, nos brinda su opinión acerca del origen de las manifestaciones rupestres halladas en la zona.

Según su estudio, los pictogramas –pinturas– ejecutadas en las paredes de las formaciones rocosas de tipo meseta en el área, co-

27 Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 24-25.

28 Cf. Gerardo Reichel-Dolmatoff, "Rock Paintings of the Vaupés. An essay of interpretation", *Folklore Americas* N.º 2 (1967): 107-113.

rresponden a pueblos marcadamente cazadores como los Desana, mientras que los petroglifos –tallados a manera de surcos en la piedra– serían más bien obra de pueblos con vocación más pesquera. Lejos de discutir la explicación de esta hipótesis –lo que corresponde a otra materia de estudio– lo que se pretende resaltar aquí es cierto aspecto que el investigador apuntala para defender su idea.

Como ocurre por lo general con los pueblos cazadores –cuenta Reichel– estos grupos creen en la figura sobrenatural del «dueño de los animales», conocido como Waí-maxsë, –de Waí = animal y maxsë = personaje– el cual se describe como un ser pequeño y de piel rojiza.

Waí-maxsë cumple la labor de cuidar a los animales del bosque y de los ríos, defendiéndolos celosamente de los cazadores. Por ello, es preciso que éstos últimos antes de salir en búsqueda de su presa deban cumplir una serie de requisitos especiales –abstinencia sexual, ayunos, etc.– y además buscar la intermediación del chamán, el cual en el trance de alucinógenos o también personalmente visita a Waí-maxsë ofreciéndole el alma de aquellos que van a morir en su comunidad a cambio de presas para la caza.

En un acto ritual de dicho intercambio, los chamanes pintarían las representaciones rupestres en las paredes de las elevaciones rocosas de esa zona, así se explicarían el origen de dichos pictogramas.

Ahora bien, Waí-maxsë también adopta la figura de «dueño de los peces», cuya casa son los raudales –rápidos– que forman los ríos en parte de sus trayectos, así pues, los pescadores también deben someterse a las mismas restricciones que los cazadores para obtener sus productos<sup>29</sup>.

Esto que acabamos de mencionar es precisamente lo que interesa retener por el momento. Nos hallamos ante una cosmovisión que presenta mecanismos de regulación ante el entorno mediante

29 Una ampliación de estas ideas se puede encontrar en: Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Desana. Simbolismo de los indios Desana del Vaupés* (Bogotá: Procultura, 1986).

la idea del «dueño», este es un punto importante dentro de nuestra indagación acerca de la ética presente en el pensamiento aborigen.

El «dueño» se presenta entonces como la figura en la cual se conjuga la fuerza del animal; tiene la función de administrar, regular y defender a su especie de las amenazas representadas por el hombre. Es aquí cuando surge la alianza como el medio racional y adecuado para la obtención de los bienes de la naturaleza.

Esta figura del «dueño» puede entenderse –sugerencia del profesor Urbina– como aquello que sostiene de manera esencial, así como ocurre con la «idea» platónica<sup>30</sup>.

Pero, de otro lado, el «dueño» es aquel que usufructúa la especie que cuida, el que saca provecho de ese grupo, por ello es preciso su permiso para obtener los especímenes requeridos. Encontramos aquí una particular idea de la utilidad general: “La utilidad funcional es el criterio que estructura su ética y no idealismos engañosos. Las leyes que rigen el equilibrio cósmico se obedecen porque es útil para todos respetarlas”<sup>31</sup>.

En el juego de fuerzas e intereses interrelacionados entre hombres y animales, el «dueño» hará lo posible porque sus opositores –los cazadores– no consigan diezmar de manera excesiva el conjunto de lo que cuidan, para ello se afina la enfermedad como un mecanismo efectivo de defensa ante algún acto exagerado e irresponsable de aprovechamiento por parte de los humanos.

Volviendo a la mitología Uitoto y Muinane, podemos encontrar allí varios aspectos de intervención de los «dueños». En el mito de Jaddoma nos percatamos de que, como respuesta a un acto exagerado de caza, –cercar el salado donde beben los tapires o dantas– el «dueño» o «espíritu» de aquellos brotaba en cólera guiando a los de su especie:

Durante la tempestad, el espíritu de los tapires se acercaba con gran estruendo. Tan pronto llegaba, bramaba a lo largo del cerco y lo tumbaba.

30 Fernando Urbina Rangel, *Amazonia: naturaleza y cultura*, op. cit. 91.

31 *Ibid.*

De esta manera, los tapires bebían guiados por el espíritu, el cual, a la cabeza de ellos, tumbaba el cerco<sup>32</sup>.

En otro interesante relato, el mito de Joyareño, llamado por Preuss la "odisea de las dos hermanas", se cuenta cómo, por ser época de invierno, gran cantidad de hormigas revolotean y es costumbre cazarlas con la ayuda de una antorcha; las hijas de Buineiyama acordaron salir a buscar a los insectos a la madrugada del día siguiente junto a su tío, el cual debía pasar a buscarlas antes del amanecer. Llegado el momento alguien pasó y las llamó, las muchachas tomaron sus antorchas y siguieron a aquella figura creyendo que era su tío, cuando éste realmente apareció preocupó mucho a Buineiyama, el cual se decía muy preocupado:

¿Con quién se fueron mis hijas?<sup>33</sup>

La explicación sigue a continuación:

Resulta que sus dos hijas habían sido llevadas hacia rato por Neeimuada (el dueño de las hormigas). Se habían ido con él creyendo que era su tío, cuando, en realidad, era Neeimuada<sup>34</sup>.

De allí en adelante, Joyareño y Riikoño pasarían por diversidad de situaciones, en una de las cuales muere la segunda a causa de un ser malvado, encarnación de las fuerzas violentas.

Encontramos aquí dos ejemplos en los cuales la figura del «dueño» cumple un importante papel; en el primer caso, reventando en cólera y guiando a los tapires a beber agua en el salado como reacción al cercado hecho por Jadoma y su gente; y, en el segundo, como engañador, pues las dos hermanas saldrían a cazar hormigas con su tío, entonces Neeimuada ante ese hecho, las extravía intencionalmente, dando inicio a sus fatales aventuras.

Se ha encontrado, entonces, un elemento importante dentro de la constatación referida a la existencia de una ética amerindia, conviene,

32 Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 384.

33 *Ibid.*, 610.

34 *Ibid.*, 610-611.

dentro de un marco un tanto más analítico, establecer cómo se podría establecer un esquema teórico acerca de la relación entre mito y ética. Por ello es preciso referir la tríada: exceso, castigo y equilibrio.

### 3.5 Exceso, castigo y equilibrio

En el mito y, especialmente, en el corpus mítico del que se hace mención aquí, se puede apreciar una preocupación ética plasmada en la actitud y en las acciones de los personajes míticos que cometen uno u otro exceso con respecto al entorno visto de manera integral; la reacción ante este tipo de situación se da en términos de castigos o contravenciones hacia el infractor. Es perceptible en el trasfondo de esta gama de elementos una propensión hacia el restablecimiento del equilibrio roto debido a muchos actos exagerados e irresponsables.

En este pasaje se pretende mostrar la validez de esta idea mediante la presentación de algunos fragmentos míticos.

Iniciamos mencionando el relato de Juvenal Flaviano Castilla, del cual ya algo se había esbozado<sup>35</sup>. Allí el protagonista cuenta sus aventuras: una lucha sin cuartel contra sus dolencias. Siendo casi un adolescente sostiene una aventura amorosa, situación que lo hace huir para dedicarse a la labor de aserrador; además, ejerce la profesión de tigrillero –cazador, buscador de pieles– lo que duplica el riesgo que se cierne en su contra.

Juvenal roba a una mujer que necesita como compañera de trabajo, lo cual puede ser entendido como la realización de un matrimonio a medias, sin el cumplimiento de las exigencias rituales necesarias.

Todo lo anterior se une para que la enfermedad se apodere de Juvenal causándole terribles dolencias. Sus aventuras consisten en ir de sabedor en sabedor buscando la causa de sus males. Con éste propósito acude a la medicina del blanco y a su religión –cristiana– y, además, busca la cura de sabedores de otras comunidades indígenas. Todo es infructuoso hasta cuando se entera de que la verdadera causa

35 Cf. Fernando Urbina Rangel, "Notas sobre un relato de curanderismo de la Gente de Murui", *op. cit.*

de sus dolencias se remite al robo de aquella muchacha y, además, a la envidia de un miembro de la comunidad, hijo de un hechicero, al cual logra vencer mediante la palabra, haciéndole reconocer una falla en lo que ese oponente dice.

Unido a esto –el robo de la muchacha y la envidia del enemigo– se encuentra Juvenal en un peligro natural debido a su doble función de aserrador y tigrillero. El hombre integrado al mundo selvático caza para sobrevivir y tumba los árboles para luego sembrar su huerto; lo hace dentro de un sistema integral, como lo es el tradicional amazónico, donde se hace preciso recurrir a la alianza, la cual regula las relaciones con las otras fuerzas –animales, forestales, etc.– y esto es precisamente lo que olvida Juvenal, pues él comercia con los especímenes que mata por su piel o corta por su madera, sin utilizarlos para los fines inmediatos de la supervivencia, como lo prescribe la ética bosquesina; aquí se palpa la intervención de la visión industrializada y comercial de los recursos naturales donde, contrariamente a fuerzas con las que se dialoga y pacta, lo que se ve son elementos sin más, que cumplen una función dentro de la dinámica consumista.

Al no efectuar ninguna acción ritual, Juvenal no respeta ese diálogo con las fuerzas oponentes y es susceptible –como efectivamente ocurre– de caer en la enfermedad, un recurso eficiente para volver a restablecer el equilibrio perdido, tanto por sus acciones sociales –matrimonio no ritualizado– como también por su actividad laboral de aserrador y cazador.

La profesión de la caza es un ejemplo muy diciente de cómo el ser humano interactúa dentro de un conjunto integrado en donde se pacta con los distintos elementos para evitar perjuicios sobre sí.

Este sigilo, que en ocasiones deviene en temor, puede apreciarse en el mito de Mitirekudu, el cazador de micos churucos. Un día sale a cazar con su mujer y, mientras ella come unas guamas, él le dispara por equivocación, el cielo se oscurece y es cuando comprende que su

esposa ha muerto por su culpa. Entonces este cazador se va vagando por el monte y, mientras camina, dice con tristeza:

¿Qué será de mí?<sup>36</sup>

Aquí se muestra la dificultad intrínseca que posee la actividad de la caza, al ser ella muy propicia para la ejecución de actos exagerados que afecten el equilibrio natural.

Algo similar se encuentra en el pasaje mítico referido a la mutilación del loro coronado. Por un favor hecho a Zeierani, Yaere recibe como pago –luego de mucha insistencia de su parte– el loro coronado, un hermoso ejemplar que alumbraba debido a su colorido. Cuando la comida se acaba, la mascota huye y encuentra un árbol con frutos que está a las afueras de la casa de los Totumo–Buineizai –gente totumo–, acto seguido empieza a arrancar y comer de ellos, entonces Nayerekudu salió de esa casa y lo maltrató quitándole la bellísima cola.

Al enterarse Yaere de la mutilación del ave, encolerizado afirma:

¿Por qué destrozaron a mi animalito?, ¡Ya verán lo que les espera!<sup>37</sup>.

El castigo ya era un hecho:

Desde que Yaere se puso colérico, el cielo bajó hasta unirse con la tierra.  
¿Cómo había hecho la lluvia para ablandar la tierra?

Los hombres huyeron, no quedó más gente. Todas las tribus que habían nacido en un principio fueron acabadas sin compasión porque al loro coronado de Yaere le fueron arrancadas las plumas de la cola. Por esta razón la gente fue exterminada<sup>38</sup>.

Es preciso recordar que dentro de la visión de Uitotos y Muinaes, el loro y especies similares, poseen un importante significado ritual que va más allá del simple ornamento como mascota.

36 Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 484.

37 *Ibid.*, 92.

38 *Ibid.*, 92-93.

Veamos otro ejemplo al respecto con un similar contenido. En otro mito que explica cómo se inundó la tierra<sup>39</sup>, encontramos a dos personajes frecuentes dentro de la mitología Uitoto y Muinane, ellos son Jitoma –representación solar, muestra de mesura e inteligencia– y Fizido –el pícaro, asemejado a un colibrí– el cual es un personaje necio y voluntarioso. Había un pájaro que molestaba a Fizido, hasta que éste lleno de rabia descubre que es el paujil colorado, entonces le mata e invita a su hermano a comerlo en compañía.

Jitoma advierte al necio no consumir la médula de los huesos, pero Fizido desobedece pensando que su hermano lo quiere engañar, así que:

Entonces, succiona los huesos de la canilla, y luego de hartarse ve con asombro cómo continúa manando de ellos un líquido caliente que no cesa de brotar<sup>40</sup>.

A pesar de su intento por ocultar dicho líquido, éste no cesa de salir, lo que causó la destrucción de los seres vivientes:

Todo fue aniquilándose: los animales que habitaban la tierra y el aire, los árboles frutales que con tanto trabajo habían cultivado los hombres, las enormes casas comunales, llamadas malocas, que habían construido los abuelos...<sup>41</sup>.

Como de costumbre, Jitoma busca la solución a los desmanes causados por su hermano; lo hace, en este caso, inventando la arena, la cual absorbe el agua. Ahora bien, el acto de Fizido es exagerado, pues además de consumir al paujil colorado, chupa la médula de sus huesos. Dicho exceso es cobrado bien caro, pues la inundación arrasa con lo existente, esto como reacción al acto desmedido del necio hermano de Jitoma. En la sistemática de los Uitoto, en el tuétano del *paujil colorado primordial* reside la esencia de la especie;

39 En general, el tema mítico del diluvio o inundación catastrófica se encuentra profundamente extendido a lo largo y ancho del planeta. Dichas expresiones son ejemplos bastante claros del esquema explicativo “exceso, castigo y equilibrio”.

40 Fernando Urbina Rangel, *Lectura sobre pensamiento amerindio N.º 3: El Diluvio y el origen de los bailes*, op. cit., 15.

41 *Ibid.*, 16.



especie que se constituye en un factor necesario del tejido cósmico<sup>42</sup>. La venganza de Fizido se constituye en un "exceso".

Es interesante resaltar el papel del agua mostrado aquí en la forma de inundación, pues ella no sólo es generadora sino también destructora y purificadora, en un sentido que no se halla tan lejano del presentado por el Génesis bíblico.

El hecho de no obedecer determinadas instrucciones o no cumplir ciertas prescripciones establecidas deviene también en una falta ética merecedora de castigo. Esto se puede apreciar en el mito de Monakorae.

Este personaje es llevado por Kuionima ante Jiaiyatue, el cual se encuentra muy enfermo; Monakorae lo cura y el paciente lo recompensa entregándole un anzuelo para pescar, eso sí advirtiéndole:

Debes pescar en la parte baja del río puesto que allá queda el lugar donde yo pesco. En la parte de arriba está la trampa de Kuionima. Lanza el anzuelo tres veces, después lleva lo que hayas pescado a la casa. Si lo lanzas más de tres veces te irá mal<sup>43</sup>.

Monakorae no cumple las instrucciones, pues lanza su anzuelo más veces de las que debía y además revisó las trampas de la parte de arriba. Por esta razón, Kuionima que es representación del tapir –opponente animal– le da muerte debido a su infracción.

Otro episodio en el cual la ambición es castigada fuertemente es el mito de Nofietoma. Este personaje cazaba de noche, buscando en los troncos ahuecados en donde duermen los tintines –roedores– y tiene mucho éxito en su labor. A pesar de ello, su ambición lo lleva a preparar una sustancia especial con la planta janakona, esto lo hacía para cazar más.

Al parecer, el cazador no siguió las prescripciones propias de una preparación como ésta y de repente su esposa comenzó a sentirse muy mal. Un día sin avisar su llegada, Nofietoma encontró que su mujer

42 Matar al arquetipo es aniquilar la esencia, luego no habría paujiles, faltaría la "paujilidad", para ponerlo en términos ontológicos.

43 Konrad Theodor Preuss, op. cit., 170.

había sido devorada por los malos espíritus, lo único que quedaba era su cabeza la cual se aferró fuertemente a su hombro, ella le decía:

Oye, esposo, ¿por qué quieres desprenderme y deshacerte de mí? Fui devorada por los fantasmas; éste es el resultado de la preparación que tú hiciste con la planta janakona. Sin embargo, quieres desprenderme y deshacerte de mí. Te haré sufrir. Por tu culpa me sucedió esta desgracia; por eso estaré posada en tu hombro para siempre, esposo<sup>44</sup>.

El castigo conferido a Nofietoma por su ambición era completo, pues no podía comer ni beber:

Cuando tomaba agua, la cabeza la tomaba pues estaba cerca. Cuando iba a comer pescado y se aprestaba a llevarlo a la boca, la cabeza de su mujer lo comía, arrebatándoselo en ese preciso momento. ¿Cómo podía comer él?<sup>45</sup>.

La historia cuenta cómo al final, el cazador logra engañar a la cabeza de su consorte y la convierte en el pájaro maruzu.

Los distintos pasajes míticos que se están mencionando, acercan más a la idea inicialmente planteada y que nos refiere la presencia del exceso, el castigo y el equilibrio dentro de cierto tipo de normatividad expresada en el mito.

Para redondear más esta formulación, vale la pena volver al relato de Jadoma, al cual ya aludimos antes al recordar al "dueño" o espíritu de los tapires.

Pues bien, Jadoma manda a su gente cercar el salado; su hijo se encuentra cerca de allí y es raptado por los tapires. El padre lo busca pero es infructuoso, él se encuentra ya con ellos, los cuales se lo llevan al otro lado del río a donde la Gente Zuruodai –gente tapir– allí curioseaban un collar de dientes que tenía el hijo de Jadoma:

44 *Ibid.*, 279.

45 *Ibid.*, 280.

Este es el diente de uno de nuestros jóvenes –decía uno–.

Y éste es el de una de nuestras mujeres –comentaba otro–.<sup>46</sup>

Entonces, el hijo de Jadoma comenzó a guiar a un tapir hacia la chagra –campo de cultivo– de su padre para conseguir alimento; los vigilantes se dieron cuenta y lograron atraparlo. Jadoma intentaba rezarlo pero no lograba causar ningún efecto:

El hijo de Jadoma llamaba a su gente los tapires, pero ellos no acudieron a su llamado. Por eso lo soltaron, una vez suelto, quedó parado en cuatro patas como un tapir<sup>47</sup>.

La historia termina contando que Jadoma convirtió a su hijo en un jaguar rojo y así se fue.

Aquí se palpa la idea del equilibrio mediante la compensación; al disminuir notoriamente la población de tapires mediante el cercado del salado Jadoma se aprovecha de su labor como cazador; la condición que posibilita la vuelta a una situación armonizante es el hecho de que su hijo se convierta en un tapir, es el pago por el exceso. Veamos otro diciente ejemplo.

En el mito del origen del chontaduro se cuenta cómo, después de las inundaciones, Bóyaima logra encontrar una compañera, ella es Jíacoño y pertenece a las gentes que viven en el agua, el héroe la desposa y conoce a sus suegros; estando allá en el mundo de abajo se percata de la existencia de la palma de chontaduro, era una de las posesiones más celosamente guardadas por los peces.

Bóyaima le narra lo ocurrido a su sobrino Bakita, el tente –ave doméstica– y le pide que la próxima vez lo acompañe para traer a la superficie algunas pepas del árbol. Entre tanto, nace el hijo de Bóyaima y Jíacoño; ellos deben presentarlo a los padres de la muchacha; así que bajan llevando a su hijo y acompañados por Bakita.

46 *Ibid.*, 385.

47 *Ibid.*, 387.

Estando allí y aprovechando un episodio confuso en el juego del uiki –juego ritual de la pelota de caucho–, Bakita logra esconder dos pepas del árbol en sus rodillas, las cuales puede llevar a la superficie a pesar de la fuerte requisa hecha por los cuñados de Bóyaima. Luego de un tiempo también llega éste a su casa y ambos siembran las pepas del chontaduro, de allí creció la palma y se cargó de frutos.

Un día estaban los dos esposos en la puerta de maloca, cuando él susurró algo que, ante la insistencia de su consorte, tuvo que decir expresamente:

Ya hace mucho tiempo que vine de abajo y la mata ya está grande. Eso era lo que quería decir<sup>48</sup>.

Entonces Jíacoño se percató de la existencia del árbol y reclamó fuertemente a su esposo:

¿Por qué te trajiste las cosas de papá?

Él le replicó:

Pues yo las traje porque las necesito y él no; para tu gente eran sólo lujo<sup>49</sup>.

Entonces ella tomó al hijo y se fue corriendo hacia el agua a avisar a su gente del robo. Bóyaima no pudo hacer otra cosa que esperar a lo que sucediera. Esa noche se inundó el lugar y la gente del agua arrancó violentamente la palma llevándosela consigo.

Después de esto Bóyaima, buscando por ahí, solamente encontró un cangrejo, el cual, voluntariamente le dio una raíz del árbol recuperado por la gente de abajo. Fue por ese don que la palma quedó legalmente en propiedad de los hombres.

Pero, teniendo en cuenta la idea central de esta sección, la cual nos indica un sentido de inclinación al equilibrio, acaba el mito contando cómo, a pesar de que Bóyaima llamó a su gente a barbasquear –pescar colectivamente con veneno– no se pudo encontrar a su hijo.

48 Fernando Urbina Rangel, *Mitología amazónica: cuatro mitos de los Murui-Muinane* (Bogotá: ORAM-Universidad Nacional de Colombia, 1982), 49.

49 *Ibid.*

El héroe pudo conservar el chontaduro, para que todos los hombres lo aprovecharan, pero debió ceder a su hijo en compensación, así como le ocurrió a Jadoma con los tapires.

Esta idea de la compensación se ve claramente en los mitos, también en lo referente a un sentido de agradecimiento por los favores recibidos. En esto podemos mencionar varios ejemplos: ya vimos cómo Yaere recibe el loro coronado en agradecimiento por un favor hecho a Zeierani<sup>50</sup>; Jiaiyatue entrega a Monakorae un anzuelo que lo proveerá de peces por haberlo curado de su enfermedad<sup>51</sup>; Jitiruni alivia de su insoportable mal de cabeza a Fiedamona porque éste mató al vampiro que diezmaba su pueblo<sup>52</sup>; cuando el anciano Kanuyuyu saca un dardo del ojo de Manaidejitoma, éste y su hermano le entregan un canasto tejido por ellos como agradecimiento<sup>53</sup>; y así podríamos seguir mencionando situaciones míticas del mismo corte.

Esto nos demuestra una valoración expresa de las capacidades ajenas dentro de un marco integral de reconocimiento mutuo, algo distante del individualismo a ultranza gestado por muchos modelos sociales e intelectuales de la sociedad occidental.

De otro lado, se puede resaltar un aspecto interesante dentro de la mítica de los Uitotos y Muinanes. Cuando un lector distraído o poco interesado se acerca a ella encuentra lo que podría tomar como una escandalosa propensión a la venganza dentro de los relatos de estos pueblos.

Lo que realmente ocurre –de acuerdo a nuestra interpretación– es que la venganza no representa meramente un aspecto de goce del sufrimiento ajeno justificado por el propio –lo que pareciera significar para el común de las personas– más bien se refiere a una necesidad de retornar a un cierto equilibrio. No hay que apresurarse a juzgar la anterior idea, no se afirma aquí que los indígenas sean personas

50 Cf. Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 89-95.

51 Cf. *Ibid.*, 167-209.

52 Cf. *Ibid.*, 119-166.

53 Cf. *Ibid.*, 210-221.

infinitamente buenas e incapaces de gozar con el dolor ajeno –como ocurre con la generalidad de los seres humanos independientemente de su etnia– no se trata de eso. La aseveración va en el sentido de describir otra manera presente en el pensamiento mítico de estos pueblos, para restaurar el sentido armonizante del conjunto integral entre los humanos y su entorno.

Acompañemos esta reflexión de un episodio; en un relato inconexo y ubicado al final del mito de Jadoma, se cuenta cómo Nubayamui desea recoger el producto de las trampas puestas por su difunto hermano Jigireima, pero el espíritu de éste se lo impide, pues él murió de manera violenta, fue muerto y luego devorado, este hecho debe ser vengado.

Así que mediante la utilización de una red mágica, Nubayamui atrapa a la Gente Jimuei –responsables de la muerte de su hermano– y le lleva sus cabezas a la gran deidad personificadora de la violencia, Juziñamui. De esta manera se cumple la tarea puesta por el espíritu de su hermano muerto.

Jigireima es muerto violentamente, su hermano como deudo no ha cumplido con la venganza propia de un hecho así, es precisa la intervención de un acto de esta naturaleza para compensar el factor desequilibrante que no ha sido retirado, esto es un requisito para el aprovechamiento de los bienes –trampas– del difunto<sup>54</sup>.

Se han dado suficientes elementos que muestran cómo la triada mencionada: exceso, castigo y equilibrio, se halla indudablemente presente en el pensamiento mítico de Uitotos y Muinanes.

Lejos de pretender encasillar los fragmentos míticos aquí presentados dentro de este modelo reflexivo, se ha visto cómo estos tres importantes elementos, al estar presentes en el corpus mítico examinado, nos dan una muestra de la preocupación ética y el efecto normativo palpable en la mítica de estos pueblos. ¿Acaso se encuen-

54 Cf. *Ibíd.*, 405-408.

tra esta función alejada del sentido que cumplen nuestros códigos éticos? Parece ser que no.

De alguna manera hemos hallado en el mito un símil de la gran pretensión de teorías éticas de la actualidad, esto es, la idea originalmente moderna de lograr una normatividad que tenga el suficiente peso como para pretender el rasgo de una posible universalización.

Tanto en los estudios de Radin como en la mitología Uitoto y Muinane, se encuentra una función normativa importante manifestada a través de un código, es decir, presentando lineamientos generales de conducta e imponiendo –a su manera– castigos para los peligrosos excesos que suelen cometer los seres humanos.

### 3.6 El hombre y el cosmos

Desprenderse del «caos» siempre originante e imprimir un orden al mundo de manera que se nos dé como un «cosmos» susceptible de ser conocido, he ahí uno de los más grandes logros de la humanidad.

Nuestra cultura occidental, heredera de la maestría griega –a su vez deudora de un riquísimo pensamiento mítico– ha tomado un camino bien particular para enfrentar dicho paso, cuyas elaboraciones más sofisticadas son las que –en parte– nos rigen hoy.

No se puede negar que dicha forma de organización ha logrado triunfos importantes en lo referente al mejoramiento de las condiciones vitales de muchos seres humanos, en esto la ciencia y el avance tecnológico han jugado un papel de primer orden.

Pero también es indudable que dicha confluencia de elementos ha colocado al ser humano de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI, en una encrucijada de la que apenas está terminando de percatarse. El avance científico y técnico, cuando no se ejecuta con un mínimo de previsión y racionalidad proyectiva, puede acabar –y lo está haciendo– con las fuentes mismas de las cuales se provee, esto es, los recursos naturales existentes en nuestro diverso y apasionante planeta.

Por ello la necesidad de una apertura hacia otras maneras de enfrentar el mundo, que no sean necesariamente las de la cosmovisión triunfante en nuestro medio.

Bajo esta convicción se ha visto cómo en el pensamiento amerindio se encuentra una riqueza insospechada que espera seguir siendo descubierta antes de ser absorbida por las «civilizadas» concepciones de las sociedades occidentales.

En el análisis efectuado sobre el corpus mítico de los pueblos Uitoto y Muinane, se ha encontrado una preocupación ética que nos da buenas pistas sobre la manera de ser del hombre amazónico, en particular, y amerindio, en general.

Nos topamos con una visión integral que lejos de considerarse neta y sencillamente superior a las demás especies vivientes, se concibe bajo el manto de un cosmos ordenado en el cual los distintos elementos deben poner de su parte para la preservación de la armonía que posibilita la vida en sus distintas manifestaciones.

Al ser conscientes de las diferencias y buscar el intercambio con las demás representaciones vitales, el amazónico se muestra más abierto a muchas de las esferas que hacen que hombres y mujeres correspondan cada vez más a las caracterizaciones que distinguen precisamente su humanidad; esto es el arte, el mito, el canto, la danza, etc. Todo aquello que nuestra visión occidental divide generalmente en cajones separados a la luz de las instrucciones de las leyes de la oferta y la demanda.

Tal vez, si se lograra dejar flotando por ahí a muchos prejuicios y fuera posible acercarse un poco más a estas maneras de ver el mundo, se daría la posibilidad de un intercambio que nos enriqueciera a todos.

Mediante el rito, el hombre amerindio participa, interioriza, conjugua y siente la realidad como un todo en el cual se inmiscuye; aquí el tiempo no es un juez implacable, pues el origen es traído hacia el presente llenando aún más de sentido la experiencia humana representada en el saber milenario. Una visión del hombre dada en estos



términos de integración y participación activa –no nefasta– dentro del conjunto cósmico tiene mucho que decir.

Tenemos aquí un elemento importante que permite enriquecer la discusión sobre la problemática ética de nuestros días. Encontramos una posición que da pie para la concepción de lo ético en términos de diálogo mutuo con el semejante y de integración con el medio. Una de las ventajas de este punto de vista es que no sólo se encuentra en la discusión y los planteamientos que hacen del mito los teóricos –sabedores– de las comunidades amerindias, sino que también «pasa por la prueba de los hechos», como diría Victoria Camps en el diario vivir de las comunidades aborígenes, aunque peligrando esto por el acelerado proceso de aculturación hecho sobre los indígenas por parte de la sociedad dominante.

#### 4. Epílogo

---

La reflexión ética que emana del pensamiento amerindio es un prometedor campo de investigación que enlaza los enfoques teóricos, con las realidades de los pueblos ancestrales que perviven en los territorios de nuestra América y se enmarca dentro de la realidad globalizada, por ello es un campo abierto y necesitado de nuevas y más enriquecedoras discusiones<sup>55</sup>.

Se afirma, entonces, a través de este escrito, una ética presente en el pensamiento mítico de pueblos como los Uitoto y Muinane, ideas estas que son muy interesantes de ver cuando, al mismo tiempo, es posible percibir muchas de las sin salidas que se presentan en un mundo global que se debate entre preservar un entorno que ha violentado o generar una nueva forma de relacionarse con él. Al lado de las escuelas que inspiran los más urgentes debates sobre la comprensión

.....

55 Vale la pena resaltar el trabajo del profesor Eduardo Viveiros de Castro, profesor del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, quien ha realizado valiosos aportes sobre el tema, en especial desde la propuesta del perspectivismo. Cf. Adolfo Chaparro Amaya, *Racionalidad y discurso mítico* (Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2003).

de lo ético en términos de conservación del entorno y concepción de la sociedad, se deben ubicar los aportes del pensamiento amerindio, esa rica herencia que se ha aquilatado durante siglos y que ofrece hoy su perspectiva del mundo a toda la humanidad.

## Bibliografía

---

Arhem, Kaj. "Ecosofía Makuna". En *La selva humanizada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN, Fondo Editorial CEREC, 1990.

Camps, Victoria (Compiladora). *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta, 1992.

Chaparro Amaya, Adolfo. *El diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2003.

\_\_\_\_\_. *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2003.

Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, 1992.

González Álvarez, Luis José. "Nuevas perspectivas para la ética". En *Ética en América Latina*. VI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1981.

Janke, Wolfgang. *Post-ontología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1998.

Pineda Camacho, Roberto. "Witoto". En *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1987.

Platón. *Crátilo*. Traducido por J. Zaranka. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1983.

*Popol Wuj*. *Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala*. Versión de Albertina Saravia. México: Editorial Porrúa, 1984.

- Preuss, Konrad Theodor. *Religión y mitología de los Uitotos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colcultura, COA, 1994.
- Proyecto de fortalecimiento del Sistema de Información Etnias de Colombia (SIEC) y asesoría legal a indígenas víctimas de violaciones de Derechos Humanos. [www.etniasdecolombia.org](http://www.etniasdecolombia.org)
- Radin, Paul. *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba, 1964.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. "Rock Paintings of the Vaupés. An essay of interpretation". *Folklore Americas* N.º 2 (1967): 107-113.
- \_\_\_\_\_. *Desana. Simbolismo de los indios Desana del Vaupés*. Bogotá: Procultura, 1986.
- Singer, Peter. *Liberación animal*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Urbina Rangel, Fernando. *Amazonia: naturaleza y cultura*. Bogotá: Banco de Occidente, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Las Hojas del poder*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Mitología amazónica: Cuatro mitos de los Murui-Muinane*. Bogotá: ORAM-Universidad Nacional de Colombia, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Notas sobre un relato de curanderismo de la Gente de Murui". *Boletín del Instituto de Antropología* N.º 21, Vol. 6 (1987): 161-197.
- \_\_\_\_\_. *Núcleo de estudios Uitoto y Muinane*. Material inédito.

Recibido: marzo de 2010  
Arbitrado: abril de 2010